57e ANNÉE (6e SÉRIE) | N° 36 | 17 JUILLET 1947

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

F.-M. CATHERINET
Ancien Supérieur du Grand Séminaire de Langres
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Une revue française a récemment publié l'émouvante lettre d'un athée, jadis catholique pratiquant et qui, dans son doute affreux, semble garder des dispositions très parfaites de sincérité et d'amour envers... le Dieu qu'il nie, si par hasard ce Dieu existait.

Cette lettre pose le problème des âmes sincères qui, par suite de circonstances diverses (formation agnostique, forte impression produite par certaines objections, influence du milieu, fréquentation d'intellectuels qui n'ont pas la foi, etc.) ont perdu la foi. De telles circonstances ne paraissent pas devoir leur être imputables. Ces âmes sont d'ailleurs malheureuses ; elles ressentent douloureusement la privation de toute conviction religieuse ; elles s'efforcent de demeurer humbles devant la vérite et de prier comme le demandait le P. Sertillanges : « Notre Père, qui êtes aux cieux, *si vous existez*... que votre règne arrive, etc... »

Sur le plan théologique, on est parfois sévère, en donnant comme raison qu'il ne peut y avoir de « juste cause » de s'éloigner de la foi. Mais, sur le plan psychologique, il faut bien admettre que « *errare humanum est* » et que cet « *errare* » très humain n'implique pas nécessairement péché formel ou mauvaise foi.

R. — Nous avons personnellement connu certains cas analogues à celui auquel fait allusion notre correspondant. Mais il y aussi la contrepartie. Sans manquer à la discrétion professionnelle, nous pouvons ici les analyser brièvement, comme point de départ à notre réponse.

Premier cas. — M. X. est à l'article de la mort. Il appartient à ce qu'on appelle « le milieu bien pensant ». Gros commerçant, il n'a pas, dit-il, le temps de pratiquer beaucoup, occupé qu'il est, même le dimanche, à ses multiples et absorbantes affaires. Ceci, aux yeux de sa femme et de ses enfants qui sont non seulement pratiquants, mais même sincèrement pieux, excuse la négligence plus grave à l'égard du devoir pascal. Mais tout son entourage est persuadé que la visite du prêtre sera bien accueillie et que les derniers sacrements seront facilement — et fructueusement — administrés. Le prêtre est donc au chevet du malade. C'est d'ailleurs un ami de la famille et M. X. n'est nullement surpris de recevoir sa visite. Il est d'autant moins surpris que c'est lui qui, le premier, aborde la question des sacrements : « Vous savez, Monsieur l'abbé, en quels termes excellents j'ai toujours été avec vous, avec la paroisse. J'ai toujours soutenu les œuvres religieuses et j'ai fait donner à mes enfants une éducation chrétienne, car j'estime que rien ne peut remplacer la religion pour préparer la jeunesse aux difficultés de la vie, la maintenir dans le devoir et lui faire éviter les pires bêtises. Donc, toute ma sympathie vous est d'avance acquise. Mais il faut être loyal, et je vais vous faire ma confession, non pas celle que vous attendez peut-être, mais l'aveu sincère de l'état de mon âme. Je crois en Dieu ; je le prie chaque jour ; je sais que je vais mourir, aujourd'hui vraisemblablement, et je lui demande de me pardonner les fautes que j'ai pu commettre, car je crois aussi à une autre vie. Mais je ne crois pas à la divinité du Christ, à l'Eglise, aux sacrements, ni par conséquent à la confession et à l'eucharistie. Je ne puis donc recevoir ces sacrements. Mais, encore une fois, je prie Dieu de me pardonner et je vous demande de prier avec moi... » A ce moment une crise se produit. Le moribond, qui, on le voit, avait toute sa lucidité, perd connaissance. Que faire ? Cet homme est religieux à sa façon ; il semble bien que l'ignorance invincible, non coupable, soit à l'origine de ce refus « loyal » des sacrements. Le prêtre n'hésite pas et, profitant de l'état du malade, lui administre l'extrême-onction, non pas sous condition, mais absolument, pour rendre possible la reviviscence du sacrement... Un quart d'heure s'écoule. X. reprend connaissance ; mais c'est bientôt la fin. Il le sent lui-même. Loyalement aussi, et pour voir la réaction, le prêtre lui explique que, nonobstant son manque de foi aux sacrements, il lui a donné l'extrême-onction, et lui demande simplement de faire un acte d'acceptation de ce sacrement en renouvelant à Dieu son regret des fautes passées. Le moribond se recueille un instant : « Encore une fois — et vous voyez que je suis loyal et sincère, car je sens que dans quelques instants je vais mourir — je ne crois pas aux sacrements ; mais puisque vous avez jugé bon de me donner l'extrême-onction, soit, j'accepte volontiers, ne serait-ce que pour contenter ma femme et mes enfants qui, sur les lettres de faire-part de ma mort, pourront mettre : « muni des sacrements de l'Eglise ». A peine ces derniers mots prononcés, le malade expirait doucement...

Deuxième cas. — M. Y. est la forte tête de la localité. Il passe pour savant. Il dit avoir étudié toutes les religions. Toutes se valent : ce sont des inventions humaines. Il habite à plus de trois kilomètres du centre de la paroisse. L'agglomération où se trouve sa maison est loin d'être fervente : une mort avec refus des sacrements ne fera qu'aggraver cette indifférence ; mais si Y. recevait les sacrements, quel coup de barre cela pourrait être en faveur de la religion !

Le vicaire se risque à faire une démarche. Premier contact assez décevant : « Monsieur l'abbé, votre démarche me touche ; mais je tiens à vous dire qu'elle est parfaitement inutile ; je ne veux pas de ce que vous appelez « les secours de la religion ». — « Mais cependant, voyons, nous pourrions parler un peu religion ensemble ; si vous avez des doutes sérieux contre la vérité du catholicisme, les conversations que l'on pourrait avoir à ce sujet, arriveraient certainement à les dissiper. On m'a dit que vous aviez beaucoup étudié, mais peut-être n'avez-vous étudié que les livres systématiquement contraires à la religion. ». — « Non, Monsieur l'abbé, vous faites erreur, j'ai étudié le pour et le contre, et je suis convaincu que votre religion est une invention des prêtres ». — « Me permettez-vous cependant de revenir vous voir ? » M. Y. est un homme bien élevé : « Très volontiers, Monsieur l'abbé, mais nous parlerons de tout... excepté de la religion ».

L'abbé, déjà dans ce temps aujourd'hui bien lointain,

utilisait la bicyclette... Pendant les quatre mois que dura la maladie du pauvre « incroyant », il fit chaque jour le voyage — aller et retour, sept kilomètres — lui permettant de garder le contact. Et l'on ne parla plus de religion ni de sacrements. Mais le malade, qui déclinait chaque jour, s'était habitué à cette visite quotidienne si fidèle, et — sentiment naturel ou travail de la grâce, on ne savait encore — il la désirait vivement. Une maladie grave — un cancer — comme celle qui l'emportait, ne pouvait s'éterniser. Voyant la fin toute proche, le vicaire tenta un coup d'audace. Avant de quitter son malade, il lui dit un jour : « Mon cher ami, je vais vous dire adieu, car je ne reviendrai plus... » — « Comment ? Vous ai-je fait de la peine ? Pourquoi ne plus revenir ? » — « Etes-vous un homme courageux ? » — « Oui ». — « Et ! bien, voici, je ne reviendrai plus, parce que, demain, vous serez mort ! »

Un silence. Un regard angoissé du malade : « Vous parlez sérieusement ». — « Hélas ! oui... » — « Dans ce cas, c'est autre chose... » Et, toute sa vie, l'ancien vicaire gardera le souvenir de cet homme, en apparence incrédule, faisant un large signe de croix, et commençant : « Bénissez-moi, mon Père, parce que j'ai péché... Je n'ai jamais manqué de faire chaque jour une petite prière... »

Le lendemain, M. Y. était mort, mais réconcilié avec Dieu et ayant reçu avec ferveur la sainte communion et l'extrême-onction.

Troisième cas. — M. Z. officier supérieur. Ame droite, loyale, n'ayant jamais connu que le devoir. Femme très chrétienne. Famille nombreuse. Mais, chez le père de famille, absence totale de religion, manque total de foi. Z. a fait des études philosophiques très poussées. Il est disciple convaincu de Comte et de Ch. Maurras. Il est agnostique. « Je voudrais bien qu'il y ait un Dieu, pour fonder solidement tout l'édifice de la morale... Mais Dieu existe-t-il ? Je n'ai jamais pu m'en convaincre... Et cependant je voudrais être convaincu qu'il y a un Dieu. »

C'est en ces termes qu'il s'adressait un jour à l'aumônier de ses filles.. On convint donc, dans la mesure où les occupations de l'un et de l'autre le permettraient, d'avoir des entrevues régulières où l'on pourrait, non pas discuter, mais trouver l'argument capable d'ébranler cet agnosticisme et de l'orienter vers la foi. Après quelques conversations, quelques lectures dans d'excellents livres, — P. Buysse ou Sullerot, — un premier point était acquis. Le problème de la religion catholique et des sacrements sera résolu, le jour où l'on pourra admettre l'existence de Dieu. Mais comment remonter jusqu'à Dieu ? Chose très logique en l'occurence, cet agnostique y parvint, non par voie de raisonnement, mais, à la manière de Kant, en envisageant l'existence de Dieu comme le postulat indispensable à toute morale vraie, personnelle, familiale, sociale : « Je ne peux pas me démontrer que Dieu existe, mais je sens que son existence est nécessaire à la vie morale et c'est de cette base que je veux partir pour m'abandonner, de toute la force de ma volonté, à la foi chrétienne et à ses conséquences. A Pâques prochain, j'irai me confesser et je communierai avec tous les miens. Mon autorité paternelle en sera renforcée et l'exemple du père affermira les bonnes dispositions des enfants. »

* *

Voilà trois faits vécus. Apparemment le premier et le troisième cas relèvent d'une sincérité et d'une loyauté parfaite. Disons : apparemment, car il est difficile d'analyser tous les antécédents, plus ou moins conscients et volontaires, qui ont pu préparer l'abandon de la foi reçue au catéchisme. X. et Z. avaient fait leur première communion et reçu la confirmation. Ils avaient fréquenté régulièrement le catéchisme jusqu'à la treizième année. Puis, pour l'un et pour l'autre, les études secondaires dans un collège ou un lycée les avaient vu grandir sans qu'un enseignement religieux parallèle ait pu les affermir. Après le baccalauréat, X. avait été pris par le tourbillon des affaires et l'influence d'une ambiance incroyante l'avait sans doute amené à réduire sa religion personnelle à une simple croyance en Dieu, avec l'habitude d'une petite prière intermittente. Z. avait poursuivi de plus hautes études mais s'était imprégné de la philosophie de Comte et ses tendances politiques en avaient fait un admirateur de Charles Maurras. On peut admettre que l'un et l'autre rentrent dans la catégorie de ceux qui ont perdu la foi en raison de circonstances dont ils ne paraissent pas être responsables. Quant à Y., sa conversion finale et facile montre bien que son irréligion n'était que de façade. « Esprit fort » du pays, il tenait à jouer son rôle jusqu'au bout. Orgueil sot et coupable, que Dieu lui a fait la grâce de répudier à temps, probablement en raison de la prière dont il avait gardé l'habitude. Il faut donc compter que, même parmi ceux qui prétendent avoir perdu la foi et qui peut-être même paraissent en gémir et en souffrir, il existe encore de ces Y. qui dissimulent leur véritable pensée.

Mais enfin, il y a des X. et des Z., et pour eux se pose « le problème des âmes sincères qui ont perdu la foi ». Notre correspondant trouve qu'à l'égard de ces âmes qui ont perdu la foi, la position théologique est bien sévère. On donne comme raison, dit-il, qu'il ne peut y avoir de « juste cause », pour un catholique, de s'éloigner de la foi. Nous lui ferons remarquer que ce problème a déjà été — et très récemment (19 décembre 1946) — abordé par l'*Ami* et en des termes fort éloignés de la sévérité dénoncée. L'argument de la « juste cause », est on le sait, énoncé par le concile du Vatican : « Si quelqu'un dit que la condition des fidèles est la même que celle de ceux qui ne sont pas encore parvenus à l'unique vraie foi et qu'ainsi les catholiques pourraient avoir une juste cause de mettre en doute la foi qu'ils ont déjà reçue de l'enseignement de l'Eglise, et de suspendre leur assentiment tant qu'ils ne sont pas parvenus à une démonstration scientifique de la crédibilité et de la vérité de leur foi, qu'il soit anathème » (Sess. III, canons *de fide*, can. 6).

Il était nécessaire de reprendre ce texte en entier, pour mieux faire saisir les développements donnés aujourd'hui à notre nouvelle réponse. Dans la réponse précédente (p. 155), on rappelait deux explications apportées à la pensée du concile. Le concile a-t-il voulu dire qu'un catholique ne saurait *subjectivement* mettre en doute sa religion, de bonne foi et sans pécher ? A-t-il seulement entendu déclarer qu'*objectivement*, aucune raison n'est valable, pour un catholique, de douter de sa foi ? Cette seconde hypothèse permettrait d'accepter qu'en fait, et pour les raisons énumérées par notre correspondant, certaines âmes sincères puissent perdre la foi, sans faute formelle subjective. Cette hypothèse a trouvé la faveur de théologiens de grande valeur (tels Vacant et Granderath) et elle tempère singulièrement ce qu'il y a de sévère dans la première interprétation du concile. Nous faisions cependant observer avec Billot — et le concile l'affirme expressément — que « Dieu n'abandonne personne à moins qu'il ne soit le premier abandonné ».

Si un catholique perd la foi, c'est qu'il y aurait eu auparavant chez lui une défaillance quelconque, voulue et consentie. Jamais donc, en raison de cette providence spéciale, « le fidèle ne sera mis dans une circonstance où, malgré lui, il lui deviendrait impossible de garder raisonnablement sa foi ».

En terminant, nous faisions observer qu'il s'agit, en l'espèce, d'un catholique *bien formé*, ayant *consciemment* adhéré à la foi telle que la propose le magistère. Peut-on supposer que des catholiques, n'ayant suivi que le catéchisme élémentaire, soient à ranger dans la catégorie des « bien formés » ? Ce serait une question à résoudre...

* *

Puisqu'à nouveau on nous pose la question des apostats « de bonne foi », reprenons-là de plus près en étudiant, à la lumière de publications nouvelles — notamment *Le problème de la foi* de M. Aubert [1] — le sens exact des déclarations du concile du Vatican.

La première interprétation de *justa causa* a été faite, semble-t-il, jusque vers 1890, dans le sens de la sévérité, toute apostasie d'un catholique quelles qu'en soient les circonstances, tombant sous le coup de l'anathème. C'est à cette époque que, frappé par le fait que la note 20 [2] annexée au schéma excluait de la condamnation le cas de l'apostasie d'un simple, victime d'une ignorance non coupable, Granderath proposa la solution qu'on connaît et que Vacant a ainsi formulée : « Ce qu'ils [les théologiens] regardent comme défini, ce n'est pas qu'on ne saurait abandonner la religion sans péché formel, c'est qu'on ne saurait avoir de raison objectivement valable de mettre en doute la foi catholique et qu'il y a au moins un péché matériel à le faire [3]. » Cette interprétation de la pensée du concile a été longuement discutée par le P. Harent, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* [4]. Sans doute, dit en substance Harent, le concile n'a pas entendu *définir* qu'il ne saurait y avoir apostasie sans péché, mais « autre chose est de préciser d'une manière si rigoriste la culpabilité subjective de tout abandon du catholicisme, autre chose est de dire que, si l'apostat avait fait à un moment donné de sa vie ce qu'il voyait être son devoir par rapport à la foi, Dieu lui aurait donné les moyens, et même au besoin des moyens extraordinaires de persévérer dans sa religion, en sorte que c'est par sa faute qu'il est tombé dans l'illusion de conscience dont on le dit victime » (col. 291).

Le P. Harent cherche dans l'examen des textes du concile et des notes relatives aux discussions conciliaires à justifier son sentiment.

La question a été reprise plus récemment par le P. Stolz [5] et par le P. Lennerz [6].

* *

Le P. Stolz cherche à faire droit, dans la juste mesure, aux arguments invoqués par les deux partis. Objectivistes et subjectivistes auraient le tort de penser que le Concile entend se prononcer sur *tous* les cas de perte de la foi.

« Sa façon de s'exprimer, dans la note 20, à propos des cas dont il entend ne pas s'occuper ; les erreurs bien précises qu'il a eues en vue, celles d'Hermès et de Schmid [7] ; la façon dont les théologiens, qui ont participé aux travaux du concile, spécialement Mgr Martin et Franzelin, ont expliqué dans leurs œuvres postérieures le sens de la définition conciliaire, tout cela montre que celle-ci vise un genre de doute bien spécial : celui qui provient de l'intention bien arrêtée de faire dépendre sa foi exclusivement des résultats d'une enquête scientifique sur les fondements de celle-ci. En ce qui concerne l'apostasie des simples, le concile ne la déclare ni objectivement ni subjectivement coupable, car il laisse la question délibérément en dehors de ses préoccupations. Il ne s'intéresse qu'à la question, alors fort discutée, de savoir si un catholique peut être amené *par la recherche scientifique* à devoir changer d'avis sur la crédibilité de sa religion ; et, visant l'abandon de la foi réalisé dans ces conditions, il déclare qu'il est non seulement objectivement illégitime, mais également toujours subjectivement coupable. Stolz invoque en faveur de cette interprétation le fait que le texte conciliaire ne fait aucune allusion à une restriction à l'ordre objectif et certaines expressions des *adnotationes*, d'où il ressort manifestement que le concile se préoccupe également du point de vue de la culpabilité et de la bonne foi [8]. »

* *

Il ne semble pas que la position du P. Lennerz

[1] Voir *Ami*, p. 387 et s.

[2] Cette note, pour indiquer l'erreur opposée à la doctrine formulée par le concile, cite tout d'abord l'opinion rationalisante d'Hermès, mais aussi la 15e proposition du *Syllabus*, rangée sous le titre : *Indifférentisme, latitudinarisme*. Voici cette proposition : *Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam rationis lumine quis ductus veram putaverit* (Denz.-Bann., n. 1715). Mais la note indique expressément que l'on n'entend pas englober dans la condamnation les *rudes* auxquels, sous des motifs de crédibilité proportionnés à leur intelligence, on peut proposer des erreurs.

[3] *Etudes théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican*, t. II, p. 166.

[4] Art. *Foi*, t. VI, col. 286-300.

[5] A. Stolz, *Was definiert das Vatican-Konzil über den Glaubenszweifel ?* dans *Theol. Quartalschrift* de Tubingue, 1930, t. CXI, p. 519-560 ; *Manuale theol. dogm.*, fasc. I, Fribourg-en-B., 1941, p. 30-36.

[6] H. Lennerz, *De virtutibus theologicis* (ad usum auditorum), Rome, 1930, n. 384-405.

[7] Le professeur Aloïs Schmid, de Munich, « sans admettre les idées d'Hermès sur le caractère non surnaturel de la *Vernunftglaube*, n'en affirmait pas moins qu'un savant catholique pouvait, dans certains cas, aboutir à des conclusions qui l'obligent en conscience à abandonner sa foi, et qu'un tel abandon pourrait même alors devenir méritoire. Ce catholique, disait-il, n'est pas moins libre que le chercheur protestant ; il n'a donc pas plus de motifs que lui de ne pas s'incliner devant les conclusions de sa raison. Celle-ci doit passer au crible de l'examen scientifique les motifs de croire. Ces conclusions scientifiques peuvent obliger le protestant à se convertir, mais ceci a pour contre-partie que, si la raison aboutit par erreur à des conclusions opposées au catholicisme, il faut bien lui obéir, puisque la norme dernière en morale n'est pas la norme objective, mais la norme subjective. » Aubert, *op. cit.*, p. 137-138. Pour Schmid il s'agit donc bien de motifs subjectifs. Voici les titres des ouvrages de Schmid avec les références utiles concernant sa position erronée : *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und gegenwærtiger Zeit*, Munich, 1862, p. 135-138 ; *Ueber Freiheit und Unfreiheit der Wissenschaft in theoretischer Hinsicht*, p. 192-196 ; *Wissenschaft und Autoritæt*, Munich, 1868, p. 68 sq. C'est cette position de Schmid qui amena la réaction un peu vive de Scheeben et de Kleutgen. Voir à ce sujet l'article de H. Lange, *Aloïs von Schmid und die vatikanische Lehre vom Glaubensabfall* dans *Scholastik*, 1927, t. II, p. 342-379.

[8] Aubert, *op. cit.*, p. 207-208. — Voir, plus loin, la note 10.

soit sensiblement différente [9]. Pour cet auteur, le concile n'envisage pas le problème des catholiques pouvant, en matière de foi, tomber dans une erreur invincible et donc non coupable, ni la controverse théologique (Suarez - de Lugo) concernant les simples d'esprit auxquels l'erreur est proposée avec les mêmes motifs de crédibilité que la vraie foi ; ni enfin la question de savoir si accidentellement un de ces simples pourrait abandonner la vraie foi sans commettre de péché formel contre la foi et, par conséquent, sans perdre l'*habitus* de la foi (n. 402).

Le concile ne place pas la condition différente du catholique et du non catholique en ce que le premier appartient et le second n'appartient pas à l'Eglise objectivement la vraie, de sorte que le catholique doutant de sa foi ou y renonçant, doute objectivement de la vérité de l'Eglise et passe objectivement de la vérité à l'erreur, tandis que le non catholique doutant de sa religion et la quittant pour s'enrôler dans l'Eglise doute objectivement de l'erreur et passe de l'erreur à la vérité. La différence marquée par le concile est dans la disposition de l'un et de l'autre à l'égard de la vérité, en raison des secours de Dieu. Le catholique reçoit de Dieu un double secours pour *persévérer* dans la foi, secours extérieur de l'Eglise, secours intérieur de la grâce. Le non catholique a l'invitation de l'Eglise et les appels de la grâce pour *venir* à la vérité. Pour celui-ci le secours divin tend donc à lui faire abandonner sa religion et à passer au catholicisme ; celui-là, au contraire, trouve dans l'Eglise une raison de s'affermir dans sa croyance et la grâce de Dieu s'applique à le faire persévérer : le secours divin tend donc ici à ce qu'il n'abandonne pas sa foi. D'où il semble résulter que la « *justa causa* » ne puisse pas être comprise uniquement d'une cause objective (403).

Lennerz, on le voit, rejoint Stolz et Harent.

* *

La position de M. Aubert, sans être substantiellement différente, apporte cependant une nuance appréciable. Sans doute, dit cet auteur, le chapitre doctrinal (Denz-Bann., n. 1794) auquel correspond le canon déjà cité (id., n. 1815), semble bien viser la culpabilité individuelle et englober le cas des simples eux-mêmes [10]. Mais les annotations et les discussions conciliaires montrent nettement que *le concile entend se borner à une condamnation de principe*, sans vouloir se prononcer sur la culpabilité individuelle.

Voici, objectivement résumées, les raisons apportées par M. Aubert :

1° L'*adnotatio* 20 est formelle ; il n'est pas question d'examiner le cas d'un simple abusé par des motifs apparents et entraîné par son ignorance invincible à abandonner le catholicisme. Ce que le concile entend pourchasser, c'est toute manifestation du rationalisme d'Hermès et de Schmid. Pour eux, même en matière de foi, le dernier mot doit revenir à la raison. Hermès en concluait que « les catholiques cultivés doivent écarter délibérément toute inclination au catholicisme tant qu'elle ne repose pas sur une démonstration rationnelle en forme ». Schmid en concluait que « le catholique qui apostasie après avoir été amené par ses études individuelles à conclure en faveur du protestantisme, se trouve exactement dans la même situation que le protestant qui se convertit après s'être démontré la crédibilité du catholicisme ». Ce premier point est confirmé par les affirmations des rapporteurs, Mgr Simor et Mgr Martin.

Le P. Stolz aurait donc raison d'affirmer « que le concile restreint son examen à une espèce particulière de doute contre la foi » ; mais son interprétation est-elle aussi heureuse, quand il conclut que l'abandon de la foi par un intellectuel est toujours, non seulement objectivement illégitime, mais également *subjectivement coupable ?*

2° Le cas visé par le concile est déterminé d'une manière plus précise. C'est en fonction de l'erreur concernant la situation respective des catholiques et des non catholiques qu'est formulée la condamnation du doute ou de l'apostasie qu'on répute légitime. Voici l'explication formulée à ce sujet par la note 20, à laquelle le schéma renvoie : « L'erreur en question est condamnée comme hérétique en tant qu'elle affirme, relativement à l'irrévocabilité de l'adhésion et au libre examen, une égalité de condition entre les fidèles et ceux qui sont encore loin de la vraie foi ; et en tant qu'elle affirme *en conséquence* (*et quatenus propterea dicitur*) la légitimité pour tous les catholiques sans exception (*universim*) de mettre en doute ou d'abandonner leur foi reçue de l'Eglise sans examen scientifique antérieur, faisant ainsi dépendre exclusivement d'un tel examen leur persévérance éventuelle dans la foi [1] ».

L'erreur visée est ici clairement indiquée : c'est « l'affirmation de la légitimité pour tout catholique de faire dépendre sa foi exclusivement des résultats d'une enquête scientifique, en invoquant comme justification la parité de condition où se trouveraient, vis-à-vis de la foi, catholiques et non catholiques. Que ce soit là la pensée du concile, nous en avons la preuve dans une déclaration de Mgr Martin affirmant que l'incise *parem esse conditionem* devait être maintenue « comme absolument nécessaire pour saisir le sens du canon [2] ». C'est pourquoi — on ne l'a pas assez remarqué — « aussi bien dans le chapitre que dans le canon, la proposition principale porte sur la disparité de situation entre catholiques et non catholiques, et l'impossibilité d'une *justa causa*, permettant aux catholiques

[9] M. Aubert, si complet cependant, n'en parle pas. Vraisemblablement parce que le traité *De virtutibus* du professeur de la Grégorienne n'est imprimé qu'à l'usage des auditeurs.

[10] « Ceux que [Dieu] a fait passer des ténèbres à son admirable lumière, par sa grâce encore il les affermit pour qu'ils persévèrent dans cette même lumière, n'abandonnant jamais s'il n'est lui-même abandonné. En conséquence toute autre est la condition de ceux qui, par le don céleste de la foi, ont adhéré à la vérité catholique, et de ceux qui, conduits par des opinions humaines, suivent une fausse religion ; car ceux qui ont embrassé la foi sous le magistère de l'Eglise, ne peuvent jamais avoir aucune juste cause de changer cette foi ou de la révoquer en doute. »

[1] Hæreseos autem damnatur error, *quatenus...* par esse dicitur conditio fidelium et eorum... ; *et quatenus propterea* dicitur universim fideles catholicos licite posse in dubium vocare aut suspendere suam fidem quam ante scientificum examen... Cf. Mansi, *Concil.* t. L, col. 94.

[2] Cf. Mansi, t. LI, col. 334, emend. 118.

d'abandonner leur foi, se trouve mentionnée dans une subordonnée [3].

3° La différence de condition entre catholiques et non catholiques n'est pas suffisamment expliquée par le caractère de vérité objective du catholicisme, ni par le fait subjectif de la culpabilité de l'apostasie pour un catholique et du mérite attaché à la conversion d'un non catholique. Elle est expliquée surtout et peut-être exclusivement par l'existence « de trois facteurs qui contribuent à maintenir les catholiques fermement dans leur foi tandis qu'ils jouent en sens contraire vis-à-vis de ceux qui sont encore éloignés de la vraie religion. Il y a d'abord le précepte positif divin qui impose l'adhésion irrévocable à la foi catholique ; il y a ensuite le fait de l'Eglise qui constitue un argument irréfutable en faveur du catholicisme ; il y a enfin et surtout l'action interne de la grâce, qui agit chez les catholiques pour les retenir dans la vraie foi, tandis qu'elle excite les autres à abandonner leurs erreurs. »

Toutefois l'action de la grâce doit-elle être à ce point infaillible qu'elle rende impossible toute erreur sincère ? M. Aubert ne le pense pas : les possibilités d'erreurs de bonne foi sont diminuées, certes, mais il n'est pas certain qu'elles soient totalement exclues, « la lumière divine pouvant, en certaines circonstances, se trouver insuffisante. » Une objection toutefois pourrait être soulevée du fait de l'emploi, dans le texte conciliaire, de l'adage traditionnel : *non deserens, nisi deseratur*. Le concile de Trente, parlant de la possibilité pour l'homme justifié de persévérer, avec la grâce de Dieu, dans la justice acquise, apporte le même argument : *Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur* [4]. Or, malgré le secours de la grâce, on n'a jamais songé à nier la possibilité pour le chrétien de commettre des fautes objectivement graves sans que toutefois sa culpabilité soit engagée. L'adage invoqué signifie donc que Dieu ne retire jamais sa grâce le premier, mais non que sa grâce empêche toute faute matérielle.

* *

En bref, l'intention du concile est donc « de repousser la prétention rationalisante de ceux qui posent en thèse que, tout autant que les protestants, les catholiques ont le *devoir* de remettre leur foi en question ».

« A l'encontre de la prétention rationalisante qui considère, théoriquement ou pratiquement, que la foi est une affaire de pure raison, dépendant exclusivement des conclusions de l'apologétique scientifique, le Concile rappelle que le fait de l'Eglise, pour ceux qui sont en contact avec elle, s'impose avec une force telle que le doute en devient, en principe, déraisonnable, et surtout que, si la grâce, chez le non catholique, travaille à ébranler la force de sa conviction, elle renforce au contraire celle-ci chez le catholique. Dans ces conditions, une apostasie ne pourra jamais invoquer de raison réellement valable et il est inadmissible de la présenter comme pouvant être aussi justifiée en certains cas que la conversion d'un hétérodoxe au catholicisme. Pourtant, le concile n'exclut pas que, par suite de différentes circonstances, un catholique puisse avoir des raisons apparemment valables de douter de sa foi, et il ne se prononce pas sur la culpabilité dans les cas individuels. Après avoir déterminé les conditions générales, objectives et subjectives, dans lesquelles se trouve tout catholique sans exception et qui interdisent d'assimiler son cas à celui des hétérodoxes, comme on voulait le faire dans certaines écoles, il se borne, dans la dernière phrase, à une simple exhortation à la persévérance dans la foi. On peut toutefois déduire de cet enseignement conciliaire ainsi délimité qu'en fait l'apostasie résultant d'un examen sérieux du catholicisme doit être, dans la majorité des cas, coupable en quelque façon » (p. 218-219).

* *

Il est bien difficile de tirer une conclusion ferme de toutes ces opinions. L'interprétation de M. Aubert, tout en rejoignant dans la plupart des cas celle du P. Harent, du P. Stolz et du P. Lennerz, laisse cependant encore la porte légèrement entr'ouverte à l'hypothèse d'une bonne foi excusant de toute faute en quelques cas plus spéciaux. Peut être notre X, et notre Z. Peut-être le cas du catholique pratiquant de jadis devenu aujourd'hui athée souffrant de son athéisme. Mais qui pourra jamais connaître les secrets des cœurs ? Ce qu'il faut retenir de ces discussions, c'est que nous ne devons pas, nous ne pouvons pas accuser à priori de mauvaise foi ceux qui nous affirment avoir abandonné la religion catholique pour des raisons qui les ont personnellement convaincus. Il faut user à leur égard de beaucoup de bonté, leur témoigner un grand esprit de condescendance et de compréhension et les aider, dans la plus large mesure, à retrouver la grâce de la lumière.

A. M.

Q. — 1° Le mariage doit être célébré dans la paroisse de la fiancée, ou, pour une juste cause, dans la paroisse du fiancé. Il arrive parfois que les fiancés demandent à se marier dans une paroisse à laquelle ils n'appartiennent ni l'un ni l'autre, et sans d'autres raisons que d'avoir une cérémonie plus solennelle : tentures, places, musique, luminaire. Convient-il de se faire le complice d'une telle vanité ?

Si le curé de la fiancée refuse la délégation, on la demande au curé du fiancé qui l'accorde d'autant plus facilement, que de toutes façons, le mariage ne se fera pas dans sa paroisse.

2° Il serait facile de remédier à cet abus : un article des Statuts synodaux pourrait statuer que « seul le curé de la fiancée est habilité à donner la délégation quand les fiancés veulent se marier dans une paroisse à laquelle ils n'appartiennent ni l'un ni l'autre ».

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Les deux questions contiennent, au moins sous-jacente, la fameuse doctrine de la *justa causa* du can. 1097, § 2. Il nous faut donc y revenir pour

[3] Chapitre : Minime par est conditio eorum qui per cœleste fidei donum catholicæ veritati adhæserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur ; illi enim, qui fidem sub Ecclesiæ magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt justam causam mutandi aut in dubium fidem eamdem revocandi... Canon : S. q. d. parem esse conditionem fidelium atque eorum qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint fidem, quam sub Ecclesiæ magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suæ absolverint, A. S. Denz-Bannw., n. 1794 ; 1815. — Le sens préconisé par l'exégèse de M. Aubert est plus marqué dans le canon que dans le chapitre. Mais il semble exact.

[4] Sess. vi, *De Justificatione*, ch. xi, Denz.-Bannw., n. 804. On rapprochera cette explication de M. Aubert de celle du P. Harent, *art. cité*, col. 294-295. Explications divergentes, mais non opposées.

traiter, et définitivement s'il est possible, les points qui nous sont soumis.

Le mariage religieux exige, pour la validité, la célébration devant le curé ou l'Ordinaire du lieu, ou un prêtre délégué par l'un ou l'autre. Can. 1094. La licéité requiert que ce curé ou cet Ordinaire, assistant ou déléguant, soit celui du domicile ou quasi-domicile, ou du séjour spécial d'un mois. Ce sont eux qui doivent donner l'autorisation de célébration à un autre prêtre. Cette autorisation est nécessaire, à moins 1° qu'il s'agisse de *vagi*, pour qui il n'est, par définition, ni domicile ni quasi-domicile, cf. can. 91 ; 2° qu'une grave nécessité n'excuse de la demande d'autorisation. Can. 1097, § 1, n. 2 et 3.

Tous ces curés et Ordinaires des lieux s'entendent par rapport à l'un ou l'autre des contractants, *alterutrius contrahentis*, dit expressément le canon cité.

Cependant, « en tout cas, qu'il soit pour règle, que le mariage se célèbre devant le curé de l'épouse, à moins qu'il y ait l'excuse d'une cause juste ». Can. 1097, § 2.

L'*Ami* a été plusieurs fois interrogé sur ce dernier paragraphe. Pour la bonne et claire solution des questions qui nous sont proposées présentement, résumons la doctrine, que nos lecteurs pourront trouvé développée et prouvée aux références que nous indiquons.

1° La clause d'avoir à se marier devant le curé de l'épouse ne constitue pas une *loi* (cf. *Ami*, 1928, p. 123), mais une simple *règle*. Elle ne crée donc pas la même obligation, stricte, en quelque sorte inéluctable, que constituerait une loi. Les commentateurs, depuis le Code, diffèrent d'avis sur la nature de cette obligation. Certains, comme Vidal, parlent de *droit* véritable attribué au curé de la future, d'une véritable obligation, qui, toutefois, ne serait pas grave [1]. Farrugia parle [2] de règle *obligante sub levi*. Cappello est de ce dernier avis [3]. De même Martin [4], mais avec une atténuation cependant : « l'obligation est-elle légère ? oui, tout au plus » [5]. Payen, de même parle d'*obligation* véritable [6].

Les auteurs se basent sur le fait qu'il faut, pour agir autrement que suivant la règle, une cause excusante. La raison ne nous paraît pas convaincante. N'y a-t-il pas, en effet, dans la vie courante, des cas où nous n'admettons pas une abstention sans une cause ou un motif, bien que nous n'acceptions pas le principe, dans les mêmes cas, d'une véritable et certaine obligation ?

Au vrai, ces commentateurs nous paraissent subir l'influence de la pratique antérieure au Code [7]. Elle était assez sévère, et constituait une véritable coutume et loi à peu près universelle et intéressant les bonnes mœurs, comme le remarquait le card. Gasparri [8].

Mais le Code, après le décret *Ne temere*, a évidemment adouci la rigueur de la pratique, en ne parlant que de *règle*, et non pas de loi, pas même de coutume, ce qui, relativement à la façon d'agir, aurait eu le même effet, cf. can. 28.

Concluons donc, pour essayer de satisfaire tout le monde, qu'il y a, *si l'on veut*, obligation de *convenance*, mais pas une obligation juridique stricte. Du reste, l'obligation créée par la règle ne saurait être plus forte que la règle elle-même. La règle est de convenance, sans plus.

2° Cette règle doit, en pratique, être suivie. Elle repose sur de hautes et très chrétiennes convenances. (Cf. *Ami*, 1928, p. 123). Ce sont des convenances, c'est à l'époux d'aller chercher l'épouse ; elles sont chrétiennes, de longue coutume, et c'est précisément pour cela même que notre époque, plus amie de ses aises et de ses passions que du droit, et qui ne comprend plus les inspirations chrétiennes, qui revient à un paganisme, inconscient peut être, mais réel, n'est pas portée à les observer. Insistons donc pour que cette règle séculaire de l'Eglise soit maintenue. Les auteurs la fondent généralement sur le motif donné par saint Ambroise [9]: *expetita magis debet videri a viro, quam ipsa virum expetisse.* C'est là du reste une convenance qui repose sur la nature : saint Ambroise cite à ce propos une déclaration d'Hermione dans Euripide [10]. Et l'on sait que dans toutes les civilisations historiquement connues, le mariage a toujours compris une cérémonie *initiale* au foyer de l'épouse.

3° Cependant, n'exagérons rien. Pour exception légitime à cette règle, le can. 1097, § 2, ne demande que *justa causa.* Nous avons expliqué longuement, et en elle même et par comparaison avec les qualifications diverses des causes mentionnées dans le Code, le sens de cette expression, soit en elle-même (*Ami*, 1928, p. 122), soit relativement à une simple règle. (*Ibid.*, p. 123). Tous les auteurs, sauf de très rares et négligeables exceptions (cf. *Ami*, 1933, p. 718 et suiv.), écartent une cause *sérieuse*, et n'en demandent qu'une *légère*. Chacun d'eux en cite, pour exemple, parenté du prêtre du futur, plus grande proximité de l'église depuis la maison du futur, plus apte disposition aux fêtes du mariage de cette maison, possibilité d'une décoration supérieure, désir de se marier dans l'église du baptême ou de la première communion, ou d'une longue habitation antérieure, célébration du mariage de deux frères ou de deux sœurs, non catholicité de l'épouse, etc. Et nos lecteurs remarqueront que quelques-unes de ces causes pourraient certainement entrer en ligne de compte pour le cas spécifiquement posé par notre correspondant, du mariage dans une paroisse autre que celle des deux futurs. « Nous pensons, avons-nous écrit en 1928 (*Ami*, p. 123), qu'un motif simplement *raisonnable*, c'est-à-dire non complètement futile, non complètement dépourvu de sens commun suffira. » Nous

[1] *Jus canon. P. F. X. Wernz*, t. v, *Jus matrim.* n° 542, not. 57.

[2] *De matrimonio et caus. matrimonial.*, n° 231.

[3] *De matrim.*, n° 688.

[4] *Le mariage*, cas 125, p. 388.

[5] L'auteur donne comme référence, *Ami du Cl.*, 1933, p. 718. C'est sans doute pour justifier son *tout au plus*. Mais il nous cite mal. Nous ne parlons pas, à l'endroit cité, de l'obligation de la *célébration*, mais de l'obligation *de demander une dispense*. Et nous la nions, comme tous les auteurs, quand il existe la cause juste d'excuse. Notre position est donc différente.

[6] *De matrim.*, n° 1804-7.

[7] C'est-à-dire au décret *Ne temere*, du 2 août 1907, art. V, § 5.

[8] *Tract. canon. de matrim.*, ed. 3ª, 1904, n° 1074.

[9] *De Abraham*, l. I, c. IX, n° 91.

[10] *Andromaque*, v. 987 et suiv.

ne nous sentons pas porté à plus de sévérité qu'il y a vingt ans, et nous inclinons toujours vers la plus grande latitude et la large compréhension.

4° Qui doit être le juge de la *justa causa ?* Rien ne dit, dans le Code, que le cas doive être soumis au curé de la future, et que le curé du futur, par exemple, ne puisse pas le résoudre. Cf. *Ami*, 1933, p. 718 et suiv. ; 1928, p. 123 ; 1930, p. 141, p. 198 ; etc.

Tous les commentateurs déclarent que lorsque la juste cause existe, aucune autorisation n'est à demander au curé de la future. Mais ils ajoutent, aussi communément, qu'il vaut mieux, *expedit*, l'avertir. Du reste, on ne voit pas comment cet avertissement, en pratique, pourrait ne pas avoir lieu, puisqu'il faudra bien que les publications se fassent dans la paroisse de la future. Can. 1023, § 1 et *Rit. rom.*, tit. VII, cap. I, n. 7.

Ces points de droit bien mis en lumière, nous pouvons plus clairement et en moins de mots répondre aux deux questions posées.

Ad. I. — 1° Il n'y a aucun *abus* à s'adresser au curé du futur. Il a des droits égaux de délégation, d'après le can. 1097, § 1, 3°, qui ne fait aucune distinction entre les divers curés, pour l'accord de la licence dont il est parlé. *Tout au plus*, la règle du même canon, § 2, *paraîtrait-elle*, au *premier abord*, avantager *quelque peu*, le curé de la fiancée. On peut comprendre, d'après ce que nous avons exposé plus haut, que cet avantage, *si toutefois il est réel*, est assurément *mince*, et surtout qu'il ne saurait exclure en rien le droit du curé du fiancé.

2° Le fait du refus du curé de la future n'empêche ni le recours au curé du futur, ni la possibilité, pour le curé, d'accorder ce que le curé de la future n'a pas voulu concéder. Le droit ne dit rien de semblable, et cependant, quand il a voulu établir de ces impossibilités, il l'a fait expressément. Cf., par exemple, can. 44, etc. Et si l'on pensait que ce canon, § 1, trouve application dans l'espèce, il faudrait avec soin et rigueur, cf. can. 19, etc..., en limiter les effets au cas où des Ordinaires interviendraient, et ne pas l'invoquer dans les cas où ne sont en activité que des curés, comme dans la question présente. Toutefois, et par analogie, nous admettons bien qu'il y a, dans le recours au curé du futur, après avoir essuyé le refus du curé de la future, quelque relent discourtois... Sans doute ! Mais pareille chose arrive fatalement en d'assez nombreuses vicissitudes humaines. D'autre part, dans le cas, à qui la faute ? Et pourquoi le curé de la future s'est-il montré sévère et peu accessible aux désirs raisonnables bien que de genre inférieur ?

3° Après tout, en effet, en ce qui concerne le motif qui justifie la concession de la licence du can. 1097, § 1, 3°, et le degré de gravité qu'il doit présenter, le droit est totalement muet. Faut-il une cause grave ? Nous pensons que la réponse négative doit être tenue pour certaine.

Pourrait-on assimiler l'octroi de cette autorisation à la dispense d'une loi ? *Tout au plus*, et avec la *plus extrême bonne volonté*, et en *sollicitant doucement*, non pas les textes, mais les analogies. Dans ce cas, et en ne perdant pas de vue toutes ces restrictions, on pourrait, non pas s'astreindre à observer le can. 84, mais simplement se laisser guider, sans trop d'insistance ni de sévérité, par ses indications.

Ce canon demande une cause juste et raisonnable pour que l'on puisse dispenser d'une loi, tout en décidant que s'il y a doute sur la valeur de la cause, la dispense sera à la fois valide et licite. Il spécifie que la justice et le caractère raisonnable de la cause doivent être estimés d'après la gravité de la loi dont il est demandé dispense.

La loi dont il s'agirait est-elle grave ? *Oui*, si la validité du mariage entrait en jeu, et donc si le mariage devait être célébré, en vertu de l'autorisation accordée, ailleurs que dans une église paroissiale et devant un curé. *Non*, s'il n'est question que de la licéité, comme c'est le cas : les mariages dont on nous parle doivent être célébrés dans une église paroissiale.

Ainsi donc, la *justa et rationabilis causa*, si elle était nécessaire, devrait prendre son sens et sa gravité de cette considération. Comme nous l'avons dit (cf. *Ami*, 1928, p. 122) dans cette explication, que nous mentionnons plus haut, des termes qualificatifs des causes, la *justa et rationabilis causa* est plus grave et sérieuse que la simple *justa causa* Mais là surtout intervient le principe de la gravité de la loi elle-même, *habita gravitate legis a qua dispensatur*, du can. 84, § 1. Ce qui le prouve bien c'est le fait que la *justa et rationabilis causa* est exigée par le Code en des points dont la gravité et l'importance sont très différentes — on peut voir dans l'*Ami*, 1928, p. 122, col. 2, la nomenclature des canons où est mentionnée cette *justa et rationabilis causa* — et cette particularité ne saurait échapper à la simple lecture.

Tout compte fait, en considérant que le can. 1097, § 1, ne veut qu'assurer la licéité du mariage, et non pas créer un privilège ou des droits pour qui que ce soit, — et, qu'en toutes façons, cette licéité sera assurée par l'accord de la permission, — et que la validité et la licéité même de la dispense bénéficient de tout doute sur la suffisance de la cause, — nous pensons que la *justa et rationabilis causa*, dans le cas, et *si elle était nécessaire*, ne demande guère rien de plus que la simple *justa causa* du can. 1097, § 2.

En conséquence, tout motif qui excuse de la *règle* de ce dernier canon, sera suffisant pour l'obtention de la permission du can. 1097, § 1, 3°. Mais il y aura toujours cette différence, entre les deux cas, que l'existence de la *justa causa* du can. 1097, § 2, excusera de toute demande de dispense, tandis que dans le cas du can. 1097, § 1, 3°, il faudra toujours demander et *obtenir* la *licentia* que peuvent accorder chacune des autorités désignées par le canon.

On pourrait arriver, nous semble-t-il, à une opinion exactement semblable, à propos de la gravité de la cause à invoquer pour l'octroi de la *licentia*, en faisant une autre considération.

En plusieurs cas, le Code parle d'autorisations à obtenir, ou à concéder — de nombreux canons pourraient ici être cités — et sans déterminer les conditions dans lesquelles ces autorisations peuvent être accordées. N'est-ce pas faire entendre que le droit donne la possiblité de les accorder suivant l'*arbitraire* de celui à qui il donne ce pouvoir ? Tout ce qui est requis, par conséquent, dans l'action du concédant, c'est qu'il accomplisse un acte

raisonnable, c'est qu'il n'accorde pas la licence sans cause, et en dépit de toute raison.

N. B. — Nous venons de parler d'*arbitraire*. Nous croyons devoir rappeler à nos lecteurs, que ce mot, en droit, n'a rien de malsonnant, et n'implique aucune idée péjorative. Il signifie uniquement, un acte de la volonté. Nous prions nos lecteurs de bien vouloir, ici et dans notre réponse ad II, ne pas perdre de vue cette acception spéciale et exclusive du mot *arbitraire*.

Ad II. — L'*Ami* pense que la question, qui paraît si facile à résoudre à notre correspondant, est, au contraire, fort épineuse, et soulève un point de droit important et difficile, au moins en pratique.

Au fond, la question est simple. Mais les commentateurs — au moins certains — la considèrent sous un angle qui la complique, parce qu'ils sont mûs par deux considérations subsidiaires, adventices, et étrangères au droit spécial du can. 1097.

D'abord : *que vont devenir les décisions des Statuts diocésains antérieurs au Code ?*

Nous ne sommes pas persuadé, en ce qui nous concerne, que les Statuts diocésains anciens, méritent beaucoup de commisération, pas plus que de grave considération.

Il faut bien le dire, ils étaient, le plus souvent, ou l'homologation des coutumes particulières aux diocèses, ou le fruit d'une connaissance incomplète du droit, ou la mise en œuvre d'un gallicanisme démodé et pas toujours conscient, quand ils n'étaient pas, simplement, la manifestation de l'arbitraire épiscopal.

Quand il y avait là des coutumes légitimes, et légitimement établies, il n'y avait rien que de très respectable. L'Eglise admet la coutume. Elle l'a toujours déclarée la parfaite interprétation pratique du droit, et le Code a répété ce principe, can. 29, fort ancien dans le droit canonique. C'est précisément l'un des rôles — et non le moindre — des Statuts diocésains, que de fixer, en leur temps, ces coutumes particulières. « Il s'agit, écrivait le 22 mars 1946, S. Exc. Mgr l'archevêque de Bordeaux, dans sa *Lettre d'indiction du Synode diocésain*, non seulement de mettre les coutumes que nous ont laissées nos devanciers, en harmonie avec les exigences du Code de droit canonique, mais aussi de les adapter aux besoins de la société contemporaine ». En dehors de cela, il ne resterait aux statuts diocésains et à l'Evêque, que de rappeler le droit général, qu'aucune autorité inférieure au Pontife Romain ne peut changer sous quelque prétexte que ce soit, can. 81. Rappeler le droit général, ce peut être assurément, et c'est souvent, fort utile, mais cela peut être fastidieux aussi.

Les coutumes des différentes régions ont toujours été admises comme le moyen le plus efficace d'aider le législateur. *In obscuris inspici solere*, disait le droit romain, *quod vere similius est, aut quod plerumque fieri solet. Dig.*, lib. XVII, *De div. reg. jur. ant.*, reg. 114. Cette règle du droit romain a été canonisée par l'Eglise et est devenue la règle XLV du droit dans le *Sexte*. Et c'est là, vraiment, la coutume, la façon d'agir, *id sequimur quod factum est*, ce qui se fait en conclusion d'un accord, par exemple, ou pour l'observation d'une loi, et si l'obscurité demeure, *si non pareat quod actum est*, on cherchera une coutume régionale : *id sequamur quod in regione in qua actum est, frequentatur.* (*Dig.*, *loc. cit.*, reg. 34).

Si donc il y a une coutume dans le diocèse, elle suit le sort que le Code fait aux coutumes, can. 5. Cette coutume, dans le cas, de célébrer le mariage devant le curé de l'épouse, a été inscrite comme *règle* dans le Code, au can. 1097, § 2. C'est donc, désormais, une règle générale. Les Ordinaires l'ont bien compris, qui, dans la refonte de leurs Statuts, ont purement et simplement indiqué ce canon à leurs prêtres comme ligne de conduite à suivre.

L'autre préoccupation de certains canonistes, également parallèle au droit, mais qui ne doit porter aucune atteinte au droit, en justice et logique, est celle que le P. Vidal [1] exprime ainsi : « Cette disposition du droit comprise de la sorte (c'est-à-dire dans l'interprétation directe des termes très clairs du canon) peut être une source de pénibles contestations [2] entre les curés, surtout si l'on considère que la légitimité de l'assistance [au mariage] est connexe avec le droit de perception des revenus d'étole. »

Là aussi, cependant, le point semble clair. Il n'y a pas de droits que ne donne une loi. Celui-là n'aura de droits à la perception d'un casuel, que celui à qui le texte légal le donnera. Ce texte l'accorde-t-il à l'assistance ? Donc voyons à qui le législateur accorde le droit strict d'assistance : celui-là aura la légitime perception. Pas d'autres. Cette assistance n'est-elle pas rigoureusement définie, ni obligatoirement ? Celui-là aura les droits de perception qui assurera, de fait, mais conformément à la loi, cette assistance.

S'il y a une juste cause à célébrer le mariage ailleurs que devant le curé de l'épouse, comme le curé de l'épouse n'a pas de droit strictement exclusif, à l'assistance, celui-là recueillera les fruits de l'assistance, qui l'assurera, de façon légale. Le droit accorde-t-il à plusieurs, sans spécifier de préférence exclusive, la possibilité d'accorder une autorisation ? Chacun d'eux peut l'exercer sans être taxé d'injustice à l'égard d'un autre, et celui qui usera de cette autorisation n'aura aucun compte à rendre à quiconque. N'est-ce donc pas très simple, et logique ?

Mais on insiste. *Pour éliminer les contestations*, l'Ordinaire n'a-t-il pas le droit d'imposer une sanction à la pratique de la règle du canon 1097, § 2 ? — de la rendre obligatoire comme une véritable loi ? — de décider que si l'on passe outre, même avec la juste cause dont on ne s'occupera que pour exiger une autorisation en règle, les droits perçus devront être restitués, comme en fait l'obligation, pour d'autres cas, le can. 1097, § 3 ?

Pour d'autres cas, disons-nous, car tout le monde s'entend sur ce point : la restitution n'est obligatoire que dans le cas où la célébration a eu lieu sans l'autorisation nécessaire, *sine licentia jure requisita*. Or, aucune autorisation n'est déclarée nécessaire, n'est même prévue, par la règle de célébration devant le curé de l'épouse, mais seulement la cause juste ; celle-ci existant, le curé de l'époux

[1] *Op. et loc. cit.*

[2] *Molestarum contentionum*, dit l'auteur. Le qualificatif a le sens de *pénible*, *désagréable*, *fâcheux*, *déplaisant*, *choquant*, et même de *dangereux*. Il est hors de doute que ces contestations, de fait, méritent bien chacun de ces qualificatifs.

se trouve nanti de fait. La disposition du can. 1097, § 3, porte la sanction, mais pour les seuls cas où l'autorisation du can. 1097, § 1, 3°, est requise. Le décret *Ne temere*, art. X, d'où ce § 3 du canon est tiré, le faisait nettement entendre.

L'Ordinaire peut-il porter cette sanction, et aggraver la loi, en faveur du curé de l'épouse ? Oui, répond le P. Vidal, *loc. cit.* Oui, dit le P. Creusen, qui déclare, ici, se séparer de Vermeersch [3]. De Smet [4] émet la même opinion.

Cappello [5], Vermeersch [6], Payen [7] disent nettement le contraire. Nous sommes de leur avis, bien qu'avec quelques nuances.

Nous pensons, avec Cappello et Vermeersch, que c'est aller *contre* la loi, que d'exiger une cause *grave*, en lieu et place d'une cause simplement juste, et que ce n'est pas seulement *prœter Codicem*. Par dessus tout, il faut aimer la clarté et la netteté qui ne peut venir, persistons-nous à croire, que de l'emploi normal des mots dans leur acception courante. Dans le cas, il y a une *règle* à garder, de par le Code. Transformer cette *règle* en *loi*, ne sera pas agir, en une matière dont le Code ne parle pas, *prœter Codicem*. A cette règle, le Code oppose une *justa causa*. Muer cette *justa causa* existante en une *gravis causa*, ce n'est pas inaugurer une cause, c'est la changer, ce n'est pas agir *prœter Codicem*, dans le silence du Code, puisque le Code parle. C'est bien ainsi, du reste, que la tradition canonique a désigné la coutume *prœter legem* celle qui se substitue à l'absence de la loi, et ce, depuis les temps déjà assez lointains où le Panormitain inscrivait cette définition dans ses commentaires sur les *Décrétales*. La jurisprudence, du reste, ne voit pas sans difficulté l'évêque ajouter à une loi une sanction *trop* grave. Substituer une cause *grave* à une cause simplement *juste* a bien toutes les apparences de cet excès [8].

Nous disons donc avec Cappello : « Une loi particulière *diocésaine*, en tant que plus sévère que la loi commune, est assurément contraire, en raison de cet *écart* [9], à la loi commune elle-même, et que par conséquent, *comme telle*, elle ne peut se soutenir sans le consentement explicite ou implicite du législateur suprême », consentement dont on ne saurait nier le défaut, après les termes, eux si explicites, du can. 81.

Nous pensons, avec le P. Payen [10] que les évêques « ne peuvent ni ordonner *sub gravi* (et nous ajoutons : pas même *sub levi*, car ils ne peuvent rien ordonner contre la loi générale, mais seulement la faire exécuter, cf. can. 396, § 1) la célébration du mariage devant le curé de l'épouse, ni exiger, que, *même si* une cause juste d'excuse existe, on demande une autorisation au curé de l'épouse, ni ne reconnaître pour unique cause excusante qu'une *grave* nécessité, ni se réserver la faculté de concéder ou de *refuser* au curé de l'époux, *même si* la cause juste excuse, *l'autorisation* d'assister au mariage. »

Nous nous écartons de l'opinion du P. Payen en ce sens que nous ne pouvons admettre que l'Evêque puisse « se réserver ou réserver à ses délégués, la détermination de la justice de la cause ». Le P. Payen appuie son avis d'une référence à Wernz [1] Nous ne pensons pas que le P. Wernz eût accepté cette outrance de la remarque qu'il émet réellement — et qu'il ne ferait pas aujourd'hui, et que le P. Vidal n'a pas reproduite, après le Code — et qui n'a pas cette portée précise et sévère.

Pas plus que le P. Payen [2] nous n'acceptons l'opinion du P. Vidal, d'après laquelle les évêques pourraient, *dans tous les cas*, et, par conséquent même dans celui où, avec cause juste, le mariage serait célébré devant le curé de *l'époux*, *établir* une sorte de *quarta parœcialis* nuptiale, analogue à celle des funérailles, au profit du curé de l'épouse.

Nous n'admettons cette redevance que si elle est d'établissement ancien, lorsqu'une véritable et légitime coutume l'aurait déjà introduite dans un diocèse. Dans ce cas, il y aurait en réalité, non pas établissement d'un droit nouveau — que nous esti mons impossible — mais rappel d'une coutume qui devrait être observée comme toutes les autres coutumes légitimes, en vertu, et dans les termes et limites, des can. 25 à 30. Encore ne paraîtrait-elle pas soutenable, et ne pourrait-elle pas avoir été légitimement prescrite si elle était *contra legem*, c'est-à-dire si elle supprimait les droits du curé du fiancé.

Le can. 1097, § 1, 3°, doit rester intangible. Une coutume contraire n'a pas l'âge requis pour le détruire, cf. can. 27, § 1. Ceux-là seuls, mais tous, à qui le droit accorde la faculté de donner une autorisation, ont ce pouvoir, mais personne, sauf le législateur suprême ne le leur peut enlever. Si le droit ne décide la restitution des sommes perçues, que dans le seul cas où une autorisation précisée est nécessaire, *Ibid.*, § 3, nul ne peut étendre à un autre cas cette obligation, s'il n'est le législateur suprême.

Dans la cause *Diœcesis N.*, *Translationis Missarum*, résolue le 19 février 1921, la S. Congrégation du Concile, fait précéder sa décision des *animadversiones* de son consulteur, où il est déclaré que tous reconnaissent comme certaine l'impossibilité où se trouvent les évêques « de défendre par leurs lois ce que le droit commun permet expressément et certainement », suivant l'expression de Wernz, *Ius Decretal.*, t. II, n° 756. L'évêque peut seulement ajouter comme un perfectionnement au droit commun, lorsqu'il est besoin d'une détermination ou d'une réglementation que le droit commun n'a pas établie. Mais il ne peut pas légiférer *contra jus commune vel ejus* DIRECTIONEM » [3].

Les Statuts diocésains ne sauraient donc valide-

[3] *Epit. iur. can.*, t. II, n. 401, éd. 1930.

[4] *De sponsal. et matrim.* n. 125, 2°, note 4.

[5] *De matrim.*, n. 588, note 28.

[6] *Theol. mor.*, t. III, n. 800.

[7] *Op. et loc. cit.*, 2°.

[8] Ajoutons que si De Smet admet que la décision du Code, can. 1097, § 2, ne porte pas atteinte au droit particulier, il se garde bien de dire que ce droit, dans l'espèce, se substitue à l'inexistence d'un droit commun, *prœter Codicem*.

[9] Sans doute faut-il traduire ainsi : *propter* EXCESSUM, et non pas en raison de cet *excès*, pour conserver aux mots latins leur sens normal.

[10] *Op. et loc. cit.*, 27, 1°.

[1] *Ius Decretal.*, t. IV, n° 188, B, 1, § 2, n. 5, éd. 1911, p. 295.

[2] *Op. et loc. cit.*, note 1.

[3] *Act. Apost. Sed.*, 1921, p. 228.

ment enlever au curé de l'époux le droit que lui accorde expressément et sans aucun doute possible, le can. 1097, § 1, 3°, de donner l'autorisation de célébrer un mariage dans une paroisse étrangère au domicile de l'un des époux. Ce serait lui retrancher la qualité et les droits du *parochus proprius ad celebrandum matrimonium*.

D'autre part, ce retranchement aboutirait pratiquement à faire du *parochus sponsæ* le seul curé du mariage. Ce serait, là encore, aller contre le droit commun.

Il faut donc que les curés en prennent leur parti : le curé de l'époux est réellement l'un de ceux que le droit appelle le propre curé apte à célébrer le mariage. Il en a tous les droits. La règle qui prévoit le mariage devant le curé de l'épouse n'est pas une loi. La cause juste qui en dispense n'est pas une cause grave, ni une cause de nécessité. Le curé de l'épouse n'est pas le seul à pouvoir juger de la valeur de la cause. Son droit de permettre la célébration du mariage en dehors de la paroisse de l'un des deux époux n'est pas exclusif des droits des autres. Ce sont là des points établis nettement et indubitablement par le droit commun, ou qui en découlent sans contestation possible. Seul, le législateur suprême pourrait détruire ce droit commun, ou l'atténuer, même pour un cas particulier.

Q. — Quelques questions sur la sépulture ecclésiastique des concubinaires. — 1. A l'époque actuelle, c'est avec fréquence que se pose le cas de la sépulture religieuse des concubinaires. Il serait souhaitable que, malgré la diversité des lieux, le clergé essaie d'adopter une conduite à peu près identique.

2. Le can. 1240, 6°, dit que l'on doit refuser la sépulture ecclésiastique aux pécheurs publics, *nisi ante mortem aliqua dederint pœnitentiæ signa*. Les concubinaires étant pécheurs publics, c'est la réparation publique qui doit être exigée à leur égard. Il semble qu'il ne peut y avoir que deux façons de procéder : ou le mariage *in extremis* s'il est possible, ou une rétractation publique. Pour le mariage, pas de difficultés. Mais que doit être la rétractation publique ? Il me semble qu'il faut tenir compte de deux choses : le bien de l'âme des coupables, et la sainteté du mariage. Le bien de l'âme est assuré par la Pénitence et l'Extrême-onction. Mais le refus de la sépulture ecclésiastique n'assurerait-il pas le second point, et la crainte de ce refus n'éviterait-elle pas le concubinage des unions civiles des divorcés ?

3. En particulier, n'est-ce pas aller contre le désir de l'Eglise, et contre le respect dû aux lois du mariage, que de dire aux concubinaires : « Votre situation peut toujours s'arranger. Lorsque vous serez gravement malade, faites appeler votre curé, dites devant deux témoins que vous regrettez votre passé. Avec cette rétractation, le curé vous donnera la sépulture religieuse ». La comédie se joue en fait. Si le malade meurt, la seconde compagne reçoit les condoléances sur son soi-disant époux défunt, et dirige le deuil à l'église ; s'il survit la vie commune continue, et la précédente comédie de la rétractation se renouvellera.

4. Comment interpréter ces *aliqua signa pœnitentiæ*, dans le cas précis des concubinaires publics qu'on ne peut marier *in extremis* ? Ne pourrait-on pas adopter la simple formule : « pas de mariage religieux, (ou : pas de séparation effective et physique) pas de sépulture religieuse ». La seule vraie rétractation publique, dans ce cas, c'est la séparation.

R. — Ad I. Nous ne pouvons sur le point qu'être de l'avis de notre correspondant. L'unanimité de la conduite au sujet de la sépulture religieuse des concubinaires serait chose bien à désirer. La diversité est, d'abord, une occasion de scandale, circonstance qui n'est pas du tout à négliger. Elle contribue à donner persistance au concubinage légal des unions purement civiles. En effet, ni les coupables, ni ceux dont la malheureuse indulgence cherche à les absoudre, ne manqueront de faire remarquer que l'affaire n'est pas tellement grave, puisque dans le diocèse de X..., ou dans la paroisse de Y... on n'est pas si sévère qu'ailleurs. Et que dire si, dans la même agglomération, ville ou commune, un curé accorde plus facilement que son confrère, les obsèques religieuses ? Que dire encore s'il arrivait que, dans la même ville, le curé voisin donne la sépulture ecclésiastique au même concubinaire à qui le propre curé l'a refusée ? Quelqu'un de nos lecteurs osera-t-il dire que ce sont là des choses qui n'arrivent jamais ?

L'uniformité serait donc *souhaitable*, théoriquement.

Est-elle *possible*, en réalité ? Il semble que non. Dans l'application d'une loi, on se trouve toujours en face de cas particuliers. La particularité provient soit des individualités touchées par la loi, soit de l'ambiance — les hommes ne vivent pas seuls dans des ermitages, sans compénétration, ni rapports extérieurs — soit de ces coutumes ou façons de faire que chaque grande région différenciée apporte, et conserve nécessairement en elle.

Et *il faut* tenir compte de toutes ces distinctions réelles d'hommes, de choses, de pratiques, et d'idées, pour agir raisonnablement, dans les limites de la sagesse, et même de la justice.

C'est pourquoi il paraît bien que le législateur suprême, général et commun, de l'Eglise, n'ait pas voulu cette unanimité de conduite. En tout cas, il ne l'a pas imposée. Il s'est même gardé avec soin de déterminer les points précis de ce que doit être la pénitence à exiger des pécheurs publics. *Congrua pœnitentia, digna pœnitentia, salutaris pœnitentia, salutares pœnæ, remoto scandalo, reparatio scandali*, ou encore *aliqua pœnitentiæ signa* comme dans le cas du can. 1240, ce sont les expressions que l'on trouve habituellement dans les textes officiels formant les prescriptions du droit de l'Eglise. C'est le rappel du principe de la pénitence à imposer, rien de plus. Cette imposition est déclarée absolument nécessaire, mais l'application est laissée à la prudence des hommes qui doivent veiller à l'observation de la loi. Ces hommes sont évidemment sensés prudents et sages, puisque ce sont des prêtres.

Si cette prudence et sagesse hésite, consultation de l'évêque, si c'est possible. Ce recours à l'évêque, l'homme de la région par excellence, l'Ordinaire *du lieu*, c'est la reconnaissance même de la diversité nécessaire.

Et presque toujours, en fin de compte, si ce dernier recours ne produit rien, si l'affaire demeure douteuse et angoissante, qu'on prenne le parti de la mansuétude et de la miséricorde : *cadaver sepulturæ ecclesiasticæ tradetur*, comme dit le canon 1240, § 2. Mais cela, en veillant toujours au bien des âmes : il faut pourvoir au scandale possible, et l'éviter.

Dire le droit, interpréter la loi, c'est encore chose

facile, *relativement* [1]. L'appliquer aux cas individuels, c'est plus ardu : la loi est faite pour le progrès et le salut des âmes, et les âmes se perdent autant par excès d'indulgence que par sévérité outrée.

Sur ces difficultés de la morale, en particulier de la morale pratique, la *politeia*, Aristote a déjà tout dit, et sur les qualités de ceux qui en font profession. Il leur faut une très grande science, mais aussi « l'expérience des choses de la vie, qui sont précisément celles dont traite cette science » [2].

Ad II. Notre correspondant a déjà pu lire, dans l'*Ami* du 6 février dernier, p. 201, col. 1, l'expression la plus rigoureuse possible de la réparation que paraît réclamer le caractère même de pécheur public. La sévérité de cette doctrine n'a certainement pas été pour lui déplaire, car il nous semble plutôt enclin personnellement à de strictes exigences.

Nous allons, ici, nous borner à commenter, comme notre correspondant, du reste, nous y invite, les termes du Code relatifs à la seule particularité du refus ou de la concession de la sépulture ecclésiastique.

Mais faisons d'abord quelques remarques à propos de son raisonnement. Ne suffirait-il pas, dit-il, pour l'âme du coupable, de l'Extrême-onction ? Pourquoi ajouter à la réception de ce sacrement, la concession de la sépulture religieuse ? On rencontre assez souvent cette façon de parler. Qu'on accorde les sacrements de Pénitence (même d'Eucharistie parfois) et d'Extrême-onction, aux pécheurs publics réconciliés, mais qu'on s'arrête là, et qu'il ne soit pas question de funérailles ecclésiastiques.

Quand on parle ainsi, on ne se rend généralement pas compte du fait que donner le sacrement de l'Extrême-onction est beaucoup plus grave, et beaucoup plus considérable, de façon habituelle, que d'admettre à la sépulture ecclésiastique. Le sacrement de l'Extrême-onction est un sacrement des *vivants* [3], qui par conséquent requiert l'état de grâce [4], et ainsi, la réconciliation faite avec Dieu [5], s'il y a eu péché. Ce n'est que par accident que l'Extrême-onction devient un sacrement des morts, quand le mourant — ou le malade — ne peut pas se confesser. Et c'est pour ce motif que l'Eglise marque l'obligation de confesser malades ou mourants, si du moins la confession est possible, *avant* l'administration de l'Extrême-onction.

Il paraît donc que si l'on a jugé bon de donner l'Extrême-onction, il n'y a pas de raison pour refuser la sépulture ecclésiastique. On a accordé le plus, sur quoi s'appuyerait-on pour dénier ensuite le moins ?

En réalité ce principe de ne pas refuser le moins quand on a donné le plus, est général. Dans une réponse à la consultation d'un évêque, le pape Alexandre III, au XII[e] siècle, disait d'accorder, dans un cas, la sépulture ecclésiastique, surtout si le défunt avait été admis à la communion, et avait reçu l'Extrême-onction : *maxime si Dominicum corpus susceperit, et sacri olei fuerit unctione perunctus* [6]. Il est vrai qu'un autre canon, précédant ce dernier, reproduit la décision du III[e] Concile du Latran, XII[e] œcuménique, de 1179, sous le même pape, qui déclare que si même la Pénitence a été accordée, on doit refuser la sépulture religieuse : *quamvis ei poscenti pœnitentiam non negetur, ecclesiastica tamen careat sepultura* [7]. La *Glose* explique cette différence, qui n'est pas contradiction : c'est un principe général *quod cui licet majus, et minus :* à qui est ouvert le plus, l'est également le moins. Mais ajoute l'interprétateur : *nisi ab illo minore prohibeatur ex causa*, à moins qu'il y ait une raison particulière de lui refuser le moins. Dans le cas du canon, en effet, existe le même motif que celui qu'exprime notre correspondant : celui de donner aux vivants une leçon et un avertissement qui les détourneront — ou du moins devraient les détourner — de commettre la faute ainsi punie, même après la réconciliation, par le refus de sépulture ecclésiastique. En accordant la Pénitence, l'Eucharistie et l'Extrême-onction, on a pensé au défunt ; en refusant au pécheur, même absous, la sépulture ecclésiastique, on prend en considération les vivants plus que le défunt : *potius consulatur vivis quam defunctis.*

Certainement, dans les siècles de foi, comme ceux pour qui ont été écrits ces textes, la privation de la sépulture ecclésiastique produisait son effet. Elle était du reste complète : qui n'était pas admis à la sépulture ecclésiastique, n'était pas enseveli dans le cimetière, terre sacrée à l'ombre de l'Eglise, mais en dehors de ce lieu bénit, *in campis*. Cela ne nuisait en rien aux défunts : *vilis sepultura illis defunctis non nocet* [8]. C'est une monition et une menace pour les vivants.

Ce refus aurait-il la même portée aujourd'hui ? On peut se le demander : les cimetières ne sont plus, de par les lois spoliatrices et iniques des puissances civiles, des biens et lieux ecclésiastiques. Même ceux à qui l'on refuse la sépulture ecclésiastique (le refus n'est plus de nos jours que celui des seules cérémonies accomplies par l'Eglise), sont ensevelis dans le cimetière. L'infamie n'est donc plus si marquée qu'autrefois.

Cependant les familles ressentent vivement ce refus de la sépulture religieuse. Même ceux qui ne se préoccupent pas de vivre chrétiennement sont sensibles à cette dénégation des cérémonies de l'Eglise.

Il se pourrait donc que ce refus produise un bon résultat. Pratiquement, il n'apparaît pas que les

[1] Nous disons *relativement*, en faisant abstraction, purement théorique, de cette vérité que la bonne interprétation doit tenir compte de la pratique existante. Et l'homme du droit, le canoniste, se trouve ainsi avoir plus de responsabilité que le moraliste.

[2] *Morale*, liv. I, ch. III.

[3] *Est* PRIMARIO *Sacramentum* VIVORUM. Gury-Ballerini, *Comp. Theol. mor.*, n. 693.

[4] *Cum Unctio gratiam supponat.* Scavini, *Theol. mor. univ.*, tract. X, disp. II, n. 181.

[5] *Sacramentum vivorum et complementum Pœnitentiæ, ideoque supponit vitam animæ.* Billuart, *Sum. S. Thomæ, Tract. de Extr. unct.*, art. VII, p. 4°.

[6] *Decretal.*, liv. V, tit. XIII, c. 2.

[7] Can. 20 du Concile ; dans les *Decrétales, loc. cit.*, c. 1.

[8] Il y a bien là, cependant, une légère exagération, si l'on prend les termes *ut sonant.* Ceux qui sont enterrés en dehors du cimetière ne participent pas aux prières qu'y font les fidèles, aux supplications officielles et publiques qu'y organise l'Eglise. Mais on comprend ce que le glossateur veut dire : cela ne nuit pas au salut éternel du défunt réconcilié.

divorcés eux-mêmes qui contractent une union civile soient un moment arrêtés par la perspective, toujours estimée lointaine, qu'après leur mort la sépulture ecclésiastique leur sera refusée. Ils ont des pensées et des convoitises plus pressantes. Ce sont les survivants de leur famille qui sont punis. sans que les coupables soient efficacement détournés du mal. Peut-être, cependant, ces parents qui raisonnent plus froidement seront-ils moins enclins à donner les pernicieux conseils dont ils prévoiront les conséquences fâcheuses.

On peut constater aussi que ces refus de sépulture ecclésiastique font parfois plus de mal que de bien, de nos jours où l'impiété, ou du moins l'incompréhension profonde du sentiment religieux, emporte l'esprit public. On voit facilement dans ces refus une marque de l'intolérance de l'Eglise, de son inopportunité, dit-on, dans les civilisations actuelles.

C'est sans doute pour ces raisons que le Saint-Office indique la sanction d'un refus de sépulture *gradué*, si nous pouvons nous exprimer ainsi. Dans son décret du 16 mai 1866, pour Constantinople [9], la Sup. S. Congrégation distingue de la sépulture ecclésiastique, ce qu'elle appelle *pompæ et solemnitates exequiarum*. Elle marque des cas où l'on refusera nettement les deux choses, d'autres où l'on accordera le tout, d'autres enfin où l'on concèdera la première sans les dernières. Même réponse le 19 septembre 1877 : *dari posse sepulturam ecclesiasticam, vetatis tamen ecclesiasticis pompis et solemnitatibus exequiarum* [10]. — Dans un décret plus récent, le 6 juillet 1898, la Sup. S. Congrégation cite textuellement, sans donner les détails de date et de circonstances, une réponse de la S. Pénitencerie, qui contient mot pour mot le texte que nous venons de citer [1].

Ainsi donc, si l'on ne doit pas, dans un cas précis, refuser nettement la sépulture ecclésiastique, on ne se croira pas obligé pour cela d'accorder les solennités totales des obsèques religieuses. On pourrait, par exemple, tout en respectant la loi ecclésiastique qui demande la célébration de la messe, si la cérémonie a lieu le matin, et l'absoute, s'en tenir à un ordonnancement, et surtout à une ornementation, qui constitueraient le strict obligatoire. Les circonstances atténuantes qui font accorder l'indulgence de la sépulture religieuse, n'exigent pas nécessairement la sonnerie de toutes les cloches de l'Eglise, ni la sortie et l'étalage de toutes les tentures possédées par la paroisse, ni un catafalque compliqué et géant, ni l'allumage de toutes les bougies et de tous les cierges que l'on saurait y placer. Qui sait même si l'on n'arriverait pas, dans cet ordre d'idées, à comprendre quelques-uns des avantages procurés par les *classes*, ne fût-ce que de permettre de distinguer les obsèques religieuses des concubinaires de celles de l'Ordinaire du lieu !...

Quoi qu'il en soit, il semble que dans cette gradation, fondée sur la très haute autorité du Saint-Office, il pourrait y avoir une distinction juste, efficace et salutaire.

Ad III. Il ne paraît pas possible de porter un jugement universellement valable sur la phrase incriminée. Elle peut être dictée par une volonté bien arrêtée de donner toute latitude au mal et au scandale, ou même d'y pousser. Elle peut être — et dans ce cas elle n'en est pas pour autant innocentée — dite avec le souci de montrer une largeur de vue avertie, une expérience, une compréhension des nécessités de la vie, et autres motifs de ce lamentable genre. Elle peut être proférée dans le but de ne pas laisser sombrer dans le désespoir une âme, ou des âmes qui abandonneraient facilement toute pratique ou toute croyance religieuses, si elles voyaient leur situation sans issue possible. Qui ne voit que, dans la différence de ces cas — et il peut s'en rencontrer d'autres — la phrase change de signification et mérite une prudente diversité d'appréciation ?

Quant à la conduite du deuil par la pseudo-épouse, il faudrait évidemment l'éviter. Peut-être est-ce, parfois relativement facile, dans les régions où existe la coutume qui veut que la veuve n'assiste pas aux obsèques du mari défunt. Ne pourrait-on pas aussi faire de l'abstention une condition de la concession de la sépulture ecclésiastique ? Tout semble dépendre, dans l'espèce, des circonstances locales.

Ad IV. Comment interpréter le texte même du can. 1240, § 1 qui marque en ces termes : *aliqua... pœnitentiæ signa*, la réparation exigée dans les cas énumérés par le Code, et en particulier ceux des concubinaires et des coupables d'attentat de mariage, compris dans le 6° du canon : *alii peccatores publici et manifesti ?*

« *Quelques* signes de repentir ». Le vague de la détermination, le terme *aliqua*, nous paraissent bien indiquer la modération, et ne pas signifier de sévères exigences. Ce n'est évidemment pas sans dessein que le texte a été ainsi rédigé. Il faut que notre désir de répression et de punition en prenne son parti : *aliqua signa* ne veut pas dire *digna, congrua, proportionata signa*, ni comporter la stricte rigueur qu'appelleraient certaines formules, comme, par exemple : *ad strictos juris apices*. Ne soyons pas plus durs que l'Eglise *maternelle, sancta* MATER *Ecclesia*.

Et à l'appui de notre assertion, revenons aux paroles du Saint-Office lui-même. Décret du 19 septembre 1877. — Il arrive souvent que, lors de la maladie grave d'un excommunié ou d'un pécheur public et notoire, les parents ou amis appellent le prêtre. Mais, quand celui-ci arrive, il trouve le coupable ou mort, ou dépourvu de l'usage de ses facultés, et, par suite, tout à fait incapable d'une rétractation de ses agissements : *vel jam mortuum, vel sensibus destitutum, ideoque ad retractationem emittendam omnino inhabilem*.

A la demande du prêtre, les parents ou amis répondent que le malade a désiré le ministère du prêtre, *sacerdotis operam desiderasse*, et qu'il a donné des marques de résipiscence, en embrassant le Crucifix, ou en faisant d'autres actes de piété : *resipiscentiæ signa dedisse, osculando Crucifixi imaginem, vel alios pietatis actus edendo*. Quel accueil doit faire le prêtre à la requête, qui lui est présentée par la famille, de la sépulture ecclésiastique ?

Dans ce cas, répond la Sup. S. Congrégation : *dari posse sepulturam ecclesiasticam, vitatis tamen ecclesiasticis pompis et solemnitatibus exequiarum.*

[9] Cf. Gasparri, *Fontes jur. can.*, t. IV, n. 993, p. 276.
[10] *Op. et loc. cit.*, n. 1054, p. 377.
[1] *Op. et loc. cit.*, n. 1200, p. 501 et s.

Décret du 6 juillet 1898. « Comment doit se comporter le curé, ou le prêtre, qui, appelé par un homme (ou une femme catholique) à l'article de la mort, uni d'un lien civil avec un infidèle, le trouve presque dépourvu de ses sens ? Lorsque le curé l'aura excité à la contrition, et absous sous condition, peut-il aussi l'admettre à la sépulture ecclésiastique ? » — Comme décision, c'est ici que le Saint-Office cite textuellement une réponse de la S. Pénitencerie : si le malade a donné des signes de repentir « ou en embrassant le Crucifix, ou en faisant d'autres actes de piété », après avoir fait connaître ces signes de résipiscence, *evulgatis resipiscentiæ signis*, on peut accorder la sépulture religieuse, mais les solennités et pompes ecclésiastiques des obsèques demeurent interdites.

Ainsi donc, parmi les marques de repentir admises par la Sup. S. Congrégation du Saint-Office, et la S. Pénitencerie, il est indiqué : la réclamation du ministère du prêtre, le baisement du Crucifix, et d'autres actes de piété : comme, évidemment, la récitation de prières, l'action de se frapper la poitrine, etc.

Il demeure certain que, si le malade gravement atteint est en pleine possession de ses facultés, il doit satisfaire complètement aux exigences et conditions, formulées par l'Ordinaire du lieu, et qui consistent habituellement en une rétractation par déclaration devant témoins, destinée à être divulguée

Il reste, de même, que si le mariage est possible, on doit y procéder. Mais il importe de remarquer qu'en des cas assez nombreux, ce mariage ne pourra pas être divulgué, en raison des prescriptions civiles de l'article 54 de la loi du 18 germinal an X (8 avril 1802) dite *Articles organiques*, de l'article 199 du Code Pénal, le tout encore en vigueur après la loi du 9 décembre 1905 dite *loi de Séparation des Eglises et de l'Etat*, au témoignage de l'arrêt de la Cour de Cassation du 9 novembre 1906 [2]. Tous les curés connaissent ces prescriptions et sont forcés de les appliquer. Ainsi, beaucoup de mariages célébrés *in extremis* entreront dans la catégorie des moyens de réconciliation des coupables, et non dans celle de la réparation publique nécessaire.

Quant à la séparation, et à l'éloignement du concubinaire bien portant, certainement ce serait la marque publique la plus significative du repentir. Mais nul n'ignore que cette séparation, à peu près toujours, est pratiquement impossible. Il importe d'envisager les réalités comme elles sont. Dans les dispenses accordées par le Saint-Siège pour la réhabilitation de mariages, les divers dicastères de la Curie Romaine ont invariablement eu coutume d'apposer la clause : *prævia separatione*. Mais il a toujours été entendu que cette clause n'était pas, dans tous les cas, une condition de la validité des dispenses octroyées. Elle ne constituait qu'une simple, quoique grave, monition, sauf en des espèces tout à fait précisées. Elle devait s'interpréter en tenant compte des difficultés ou impossibilités morales, qui pouvaient s'opposer à son accomplissement. On comprenait l'injonction avec la restriction *si fieri potest, quatenus sine gravi damno fieri possit*, même lorsque ces termes ne se trouvaient pas exprimés nettement dans le rescrit pontifical. Bien plus, à la demande d'un évêque, s'il était permis, dans le cas où la séparation était possible, de lui substituer d'autres moyens aussi efficaces pour la réparation du scandale, la S. Pénitencerie répondit, le 27 avril 1886 [3] : « Il est bon (*expedit*) que le scandale soit écarté par la séparation, mais il n'est pas interdit d'employer d'autres moyens qui soient suffisants, au jugement prudent de l'Ordinaire, pour écarter le scandale. »

Notons enfin, que tous les décrets cités — comme le texte du Code, can. 1240, § 2 — prescrivent de recourir à l'Ordinaire, et de se conformer à ses décisions, lorsqu'il y a, dans un cas, des circonstances qui sortent des contingences habituelles : *si in aliquo casu circumstantiæ extraordinariæ concurrant*.

Q. — 1. Un religieux à vœux solennels fait une fondation de son ordre. La communauté est placée sous la juridiction immédiate du P. Général. Elle se compose de trois religieux profès des vœux solennels.

2. Trois ans plus tard, en raison de certaines difficultés, la maison est transférée dans le diocèse voisin. Nouvelle fondation, qui est rattachée à une province déjà constituée. La maison contenait cinq religieux.

3. Nouvelles difficultés, nouveau transfert. De plus, en raison de la guerre, la communauté est réduite à trois religieux, dont un encore novice pour qui on devait, du reste, obtenir dispense de terminer son noviciat sur les lieux.

Puis, en 1942, avec l'autorisation du P. Général, la maison est transférée, une troisième fois, dans un diocèse voisin. Toutefois, il n'y a pas de fondation véritable, mais installation provisoire dans une propriété mise à la disposition des religieux. — Sur ces entrefaites, la dispense pour que le novice prononce ses vœux est accordée, et le P. Général délègue le supérieur pour recevoir ces vœux. Le novice, toutefois, ne voulut pas faire profession, à cause des circonstances, préférant attendre de meilleurs jours.

Ceci étant, on demande :

I. Les religieux en question peuvent-ils être considérés comme ayant vécu *extra claustra*, depuis 1932, date de la première fondation ?

II. Le prêtre novice, dont il est question au n. 3, est-il tenu à recommencer son noviciat, si maintenant, il veut faire profession ?

III. La présence de ce prêtre novice, au lieu d'un troisième religieux à vœux solennels, aurait-elle pour conséquence de faire considérer les deux autres religieux comme ayant vécu *extra claustra* depuis 1942 ?

R. — Ad I. — D'après les explications qui sont données, les maisons religieuses dont il est question paraissent fondées suivant les exigences canoniques, en particulier celles du can. 497. Le P. Général est intervenu, son conseil a donné avis et consentement. Le P. Général a placé la première maison sous sa juridiction immédiate, et la seconde sous l'autorité d'une province de l'Ordre. Cela prouve même qu'il s'agit là d'une maison exempte, et que, par conséquent, l'autorisation apostolique nécessaire (can. 497, § 1) existait. L'Ordinaire du lieu, chaque fois, a aussi donné son consentement. Il y avait donc une maison religieuse, lieu fixe d'habitation de plusieurs membres de l'Ordre, vivant en communauté, et accomplissant les devoirs prévus par les Constitutions spéciales.

[2] Cf. Emile Ollivier, *Nouveau manuel de droit ecclésiastique*, t. I, p. 123, et t. II, p. 328 sq.

[3] Cf. *Canoniste contemporain*, 1887, p. 233.

Ces maisons n'étaient pas du genre de celles que le Code appelle *formées*, can. 488, 5°, puisqu'elles ne comptaient pas six religieux profès dont quatre prêtres. La deuxième maison n'en avait que cinq. Les deux maisons étaient donc *non formées*. Mais il n'est pas requis, pour qu'une maison existe, qu'elle soit *formée*. Il n'y a pas là d'obligation, même pour l'exemption.

La situation des religieux habitant ces maisons a donc été régulière depuis 1932 jusqu'en 1942.

Sans doute, depuis le début de la guerre le nombre de ces religieux avait diminué. La maison ne contenait même plus que deux profès.

Mais il est à considérer, sur ce point, que si le Code fixe un minimum relativement au nombre de profès pour qu'il y ait maison *formée*, il n'en détermine pas un pour la *maison* religieuse, en général, même pour la maison exempte. Il se contente de dire qu'une maison ne doit pas être érigée, dont les revenus, propres, ou adventices mais stables, ne pourraient pas suffire à l'entretien convenable des religieux qui doivent habiter la maison, can. 496, et qu'une maison *formée* doit avoir six religieux dont quatre prêtres, si l'institut est clérical, can. 488, 5°. La première de ces dispositions n'est que la reproduction de la prescription du concile de Trente, sess. XXV, c. 3, *de Regularibus*, dont le Code emprunte équivalemment les termes.

Le silence du Code, relativement à un nombre minimum de religieux, n'est pas absolument une concession de la législation nouvelle.

En fixant à six le nombre des religieux de la maison formée, le Code n'a fait qu'inscrire dans la loi une pratique qui l'avait antérieurement emporté sur les textes légaux, ou, si l'on veut, une coutume générale *contra legem*.

Grégoire XV, dans sa constitution *Cum alias*, de 1622, exigeait, suivant la pratique de l'Ordre bénédictin, douze religieux, dans toute maison religieuse, et de tout Ordre ou Institut sans exception. Trois ans plus tard, Urbain VIII, dans un décret du 21 juin 1625, art. 14, adoucissait en quelque sorte la règlementation de Grégoire XV, en admettant les maisons de moins de douze religieux, tout en déclarant qu'au dessous de ce nombre elles ne seraient pas exemptes de la juridiction de l'Ordinaire du lieu.

Comme ces dispositions se heurtaient aux façons habituelles d'agir des instituts religieux, Innocent X, dans sa Constitution *Instaurandæ* en 1652, supprima, pour l'Italie, toutes les maisons qui n'avaient pas ce nombre de religieux. Seule la S. C. du Concile pourrait maintenir, en raison de circonstances particulières, les couvents ou maisons de moindre nombre. Comme cette décision trouvait des résistances, le même pape, dans sa Constitution *Ut in parvis*, en 1654, divisa en trois classes les petites maisons religieuses qui, d'abord supprimées, avaient été érigées à nouveau.

En premier lieu, celles où l'on avait installé les douze religieux nécessaires demeuraient, et étaient exemptes. Celles qui contenaient six religieux, dont au moins quatre prêtres, subsistaient, mais ne jouissaient pas de l'exemption.

En second lieu, les maisons qui, bien que composées de moins de douze religieux, n'avaient pas été supprimées, de fait, parce que la vie religieuse y était cependant en pratique régulière, étaient maintenues, même si elles ne contenaient pas le nombre de six religieux dont quatre prêtres, mais elles étaient soumises à la juridiction de l'Ordinaire du lieu.

Enfin, en troisième lieu, les maisons érigées après le décret d'Urbain VIII, du 21 juin 1625, restaient astreintes aux prescriptions portées par ce pape, et n'étaient pas exemptes, si elles n'avaient pas douze religieux.

En 1695, Innocent XII, dans le but de restaurer la vie religieuse à l'intérieur des maisons, par le décret *Sanctissimum*, interdit, au moins pour l'Italie, d'établir des maisons qui n'auraient pas les douze religieux requis. Pour l'univers catholique, le même pape, dans son décret *Nuper*, en 1697, § 10, maintint la nécessité des douze religieux pour l'exemption.

Mais cette discipline se relâcha. La S. C. des Evêques et Réguliers, le 12 mai 1741, se basant sur des décrets antérieurs, du début du siècle, de 1714 notamment, déclarait, à la demande des Frères Mineurs Conventuels, que l'Evêque n'avait le droit de visite que si les maisons ne contenaient pas six religieux. Mais ce nombre de six fut maintenu, et la même S. Congrégation, le 26 août 1873, soumettait à la visite de l'Evêque un couvent où séjournaient seulement trois religieux, et portait une règle fixe : six religieux étaient nécessaires pour entraîner l'exemption.

C'est cette dernière règle que Léon XIII établit définitivement, le 8 mai 1881, dans sa Constitution *Romanos Pontifices*, § 8 : « Il est statué de droit commun que les maisons qui ne contiennent pas au moins six religieux sont absolument soumises à la juridiction de l'Evêque ».

Ce nombre de six a bien été maintenu par le Code, mais seulement pour que la maison religieuse puisse être dite *formée*, et non plus pour l'exemption. Le can. 497, § 1 atteste la possibilité d'existence de maisons exemptes qui auraient moins de six religieux.

Cette évolution du droit montre qu'il n'y a pas à se préoccuper, dans le cas, du nombre des religieux. De 1932 à 1942, il y avait, dans les maisons dont il est question, des religieux vivant la vie religieuse normale au point de vue du for externe, suivant leur Constitution propre, et en plein accord avec leurs supérieurs.

Ad II. — Il paraît bien que le novice n'a eu la dispense pour prononcer ses vœux qu'en raison des circonstances du temps de guerre. Il pouvait, par suite, émettre validement ces vœux. Il a refusé de les prononcer, et par le fait même, d'user du rescrit qui était accordé pour lui. L'affaire a été ainsi terminée. L'ancien novice, avant de faire profession, ne peut plus s'en référer à un état de choses, de droit et de fait entièrement périmé. Il doit se soumettre, au point de vue du noviciat qui doit précéder cette profession, aux exigences du droit commun et des Constitutions particulières de l'Ordre. Mais il n'est interdit ni à lui ni à ses supérieurs de demander au Saint-Siège s'il veut accorder quelque dispense.

Ad III. — C'est d'abord le nombre de deux religieux seulement, habitant la maison, qui préoccupe notre correspondant. Et en effet, si le nombre minimum, ni avant le Code ni après, pour l'existence

d'une maison religieuse véritable, n'a pas été positivement fixé par un texte de loi, les auteurs demandaient cependant que les religieux fussent au moins au nombre de trois. Ainsi le P. Vermeersch, en 1910, *Prælectiones canonicæ, De Religiosis*, t. II, n. 137, 2, écrit : *Minimus sane numerus erit ternarius, sed plerumque decet ut ad sex saltem sint simul socii.* — « Pour les maisons non formées, nous ne croyons pas, déclare Dom Bastien, *Directoire canonique*, n. 534, que le nombre puisse descendre au dessous de trois ».

Le P. Wernz, à qui se réfère Vermeersch, remarque, *Jus Decretalium*, t. III, p. 2, n. 622, qu'en vertu de l'adage que trois font collège, la S. C. des Evêques et Réguliers, le 26 juin 1870, déclare que l'on devait faire en sorte que dans les maisons d'un Institut religieux, il y eût au moins trois sœurs, jusqu'à ce qu'on pût augmenter ce nombre. En 1896, cite encore Wernz, la même S. C., 25 avril, *ad 17*, demanda au moins quatre sœurs pour un autre institut. C'est pourquoi, disait le savant canoniste, il est tout à fait *désirable* que, dans les couvents de ces congrégations à vœux simples, il y ait *au moins six* religieuses. Mais le P. Wernz aurait pu mentionner un décret de la même S. C. des Evêques et Réguliers qui prouve qu'il pouvait y avoir des *monastères* dont ne faisaient partie que deux religieuses. Dans son décret *Massilien, Junii 1701*, inséré dans sa *Collectanea, Romæ, 1885*, p. 335, par Bizzarri, la S. Congrégation déterminait, en effet, les conditions d'admission d'une troisième sœur, admission qui ne pouvait avoir lieu, dans le cas, que de concession apostolique.

On ne peut donc pas s'étonner que Choupin, même sans citer ce dernier décret, déclare, en commentant le can. 496, que, le nombre convenable de sujets pour une maison n'étant pas fixé par le Saint-Siège, ce nombre dépend de nombreuses circonstances : « au moins deux, trois, autant que possible quatre, et même six et plus ». (*Nature et obligations de l'Etat religieux*, p. 152).

Et voilà donc le nombre de *deux religieux* accepté. Notre correspondant ne doit en conséquence avoir, à ce sujet, aucun doute ni scrupule. Les circonstances de la guerre ont constitué assurément une cause suffisante pour justifier ce nombre, aussi insolite qu'il paraisse. Du reste, les supérieurs l'ont accepté, et cet argument est de valeur pratique.

Les doutes pourraient venir aussi du caractère provisoire de la dernière installation. Mais là encore les circonstances des temps étaient à considérer. La loi n'est pas précisément violée, que l'état du monde ou des personnes ne permet pas d'appliquer en toutes ses modalités. Du reste, dans ce cas aussi, il y avait autorisation et du P. Général et de l'Ordinaire du lieu, et tout, ainsi, se maintenait autant qu'humainement possible, dans l'ordre et la règle. A. A.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

R. P. René VOILLAUME, Prieur des Petits Frères de Jésus. — **Les Fraternités du Père de Foucauld, *Mission et esprit*. — In-8 de 184 p. — Paris, Edit. du Cerf, 1947.**

Le Père de Foucauld peut être regardé comme « fondateur », non au sens précis du mot, mais d'une manière plus large, du fait qu'il a inspiré et qu'il vivifie de son esprit des Œuvres nées après sa mort. Son action sur les âmes ne cesse de s'étendre, jusqu'à atteindre nos frères, séparés de l'Eglise anglicane où des pasteurs sont attirés par cette pure figure évangélique. Il a donc paru utile au R. P. Voillaume, prieur d'El-Abiod-Sidi-Cheikh : 1° de rechercher dans le développement de la vocation du Père Charles de Jésus, la genèse et le progrès de l'idée de « Fraternité » ; 2° de préciser comment cette conception de la vie religieuse répond aux besoins actuels ; 3° d'exposer ce qui a été fait et ce qui est projeté.

I. La vie religieuse du P. de Foucauld à la Trappe, à Nazareth, c'est la « *recherche d'une vie conforme à celle de Jésus à Nazareth* ». A la Trappe même, où des mitigations viennent d'être introduites dans la règle, il entend un appel irrésistible à « la vie d'humilité, de pauvreté, de renoncement de Nazareth ». C'est à cette époque (1896) que remonte la première idée d'une fondation religieuse où, à l'idéal de Nazareth, se joint le désir de « vivre en pays infidèle pour courir la chance du martyre et faire du bien, surtout par la présence du Saint-Sacrement ». Le séjour à Rome pour ses études théologiques, la retraite à Nazareth sont comme un noviciat providentiel qui permet la maturation intérieure. Dès juin 1899, il précise la règle ; la vie « à Nazareth » y apparaît comme centrée autour de la présence eucharistique de Jésus ; c'est l'exposition perpétuelle du T. St-Sacrement qui fait de la Fraternité une vraie maison de la Sainte Famille : et ceci est le point capital. Vie cloîtrée, en pays infidèle, pour faire rayonner l'amour du Christ sur « ce qui était perdu », et « crier l'Evangile par toute la vie ».

Prêtre, il cherche à établir sa 1re fondation. Ce qui l'attire, c'est « le pays où les âmes sont dans le plus grand besoin », et « le point où l'on puisse entrer en relations avec les Marocains », son cœur étant resté là-bas, depuis la fameuse exploration où il avait découvert, avec le Maroc, le Dieu qui l'attendait là, « à l'affût ».

A Beni-Abbès (1901-1905) la Fraternité, spacieuse, est prête : elle ne recevra que quelques esclaves rachetés et un petit baptisé, Abd-Jésu. Mais, un immense désir de sauver les âmes le dévore, désir aussi vaste que le monde et qui devient apostolat, la charité primant de plus en plus la vie cloîtrée. En 1902, il établit les Constitutions des Petites-Sœurs du Sacré-Cœur, décalque de celles des Petits-Frères.

Tamanrasset (1905-1916) est le temps de l'épanouissement de sa vocation. Sa contemplation, stabilisée dans un haut degré d'amour, permet au Père de se donner aux autres sans jamais quitter Dieu. Il n'attend plus de frères. (L'expérience du fr. Michel est concluante). Il a bâti un ermitage, non un monastère. Pris de plus en plus par cet apostolat de « contacts » avec ses Touareg il esquisse en 1911 un nouveau projet de règlement : prises de contact par des Fraternités de 3 ou 4 membres, prêtres, et livrés à l'apostolat. Mais il a pensé déjà à associer des laïcs, bons chrétiens, à son œuvre, en leur demandant le témoignage d'une vie profondément chrétienne. Il voudrait voir tous les Français prendre conscience de leur devoir missionnaire. Dès 1909, il a publié les Statuts de l'*Union des Frères et Sœurs du Sacré-Cœur*, sorte de tiers-ordre voué aux Missions. Son *Directoire* (1913) sera imprimé en 1929 par M. Louis Massignon... dont l'activité continue aujourd'hui dans le même sens.

II. *Le message du P. de Foucauld paraît être exactement ce qu'il faut à notre temps*, plongé dans le matérialisme.

a) Comme celle de Jésus qui revêtait un caractère privé, semblable à celle des autres artisans de Palestine, la « vie de Nazareth sera comme engagée dans la vie quotidienne des hommes, vécue en contact avec eux, leur rendant les offices d'édification et de charité que peuvent rendre à leur voisins quelques âmes vivant très retirées dans un grand recueillement et une grande pauvreté »